

O Vocabulário Bíblico da Redenção

Introdução

As características deste trabalho impõem um limite de ordem metodológica. Devendo ser necessariamente breve, não comporta uma exegese aprofundada e alongada dos termos em causa. Por isso, terei que cingir-me a fazer teologia bíblica, apresentando em jeito de divulgação as conclusões da exegese. Também parece líquido que o estudo do vocabulário bíblico da «redenção» seria insuficiente para uma teologia completa da Redenção, que não se esgota no vocabulário próprio e específico da mesma. Por vezes o conteúdo da Redenção na Bíblia pode ser mais claro e mais ricamente expresso através de um gesto de Deus em favor do homem do que através do vocabulário característico da redenção. Por exemplo, Rom 8, 28-39 diz ao menos tanto, para o conteúdo da Redenção, como todo o vocabulário da «salvação». E Ef 2, 4-8 ilumina meridianamente a acção redentora, não pelo verbo «salvar», que lá aparece uma vez, mas pelo conjunto teológico. Diz tanto da redenção do homem a «hesed» de Deus como o conceito de «Libertação».

Por conseguinte, ultrapassando as barreiras estritas do vocabulário típico da redenção, procurarei traçar algumas trajectórias pelas quais passa o conteúdo da Redenção, identificando os filões linguísticos principais.

1. A terminologia da «Salvação»

1.1. *A «Salvação» eo Antigo Testamento*

a) — O título de «salvador» dado a Jesus era muito conhecido no tempo do Novo Testamento, sendo geralmente aplicado aos deuses pagãos. Mais tarde também se conferia aos reis gregos e imperadores

romanos. Dado que nas cartas pastorais este título se aplica reiteradas vezes a Cristo, poderia parecer impor-se a conclusão de que a denominação de Jesus como «salvador» foi tomada das fórmulas de culto ao imperador. Se assim fosse, esta atribuição não desprestigiaria minimamente a fé cristã: os escritores do Novo Testamento tinham que exprimir o conteúdo da sua fé na linguagem em uso e compreensível para as comunidades de então. Mas as raízes da designação de Jesus como «Salvador» são mais antigas. Encontram-se no Antigo Testamento, como no caso de outros títulos de Jesus que eram os dados a Jahvé: «senhor», «pastor», «rei», etc. Isto não exclui que, especialmente nas cartas pastorais, tivesse havido uma intenção polémica contra o culto dos imperadores, muito espalhado então nas nações subjugadas do oriente e da Grécia.

b) Que o campo semântico da «Salvação» provém do Antigo Testamento confirma-se pelo uso da raiz nas narrativas da infância, onde os termos são usados na sua acepção veterotestamentária (Lc 1, 47.69.71.77; Mt 1, 21), o que faz supor que as comunidades cristãs interpretavam o nome de «Jesus» (= «Jahvé Salvador») como «Salvador». Além disso, o verbo grego «sózein», com o qual os LXX traduzem vários verbos hebraicos («yšׁ», nšׁl plšׁ), usa-se quase sempre no Antigo Testamento para falar de Jahvé. E o nome «Salvador» é usado exclusivamente como título de Javé (excepto 3 vezes para os «Juízes»): Dt 32, 15; Is 12, 2; 17, 10; 25, 9; 45, 15.21.22; 62, 11; Sl 23, 5; etc.

E interessa notar a evolução semântica da noção de «Salvação» no Antigo Testamento, desde a libertação ou preservação de perigos terrenos (Cfr. vgr Jz 15, 18; 1 Sam 10, 19; 11, 9, etc.) até à salvação do povo de Israel na saída do Egipto (cfr. Ex 14, 13; 15, 2) ou do cativeiro de Babilónia (cfr. Is 45, 17; 46, 13; 52, 10) e à libertação do pecado (Is 33, 22 ss.; Ez 36, 28 s.).

No cume da sua evolução não se pode dizer espiritualizada; simplesmente tem um significado antropológico totalizante: exprime a salvação do homem na sua totalidade una e indivisível.

Depois do Exílio «salvação» tornou-se termo técnico para designar a espera messiânica do conjunto de todas as bênçãos (cfr. Is 45, 17; 49, 6), a salvação messiânica, que, nos tempos de Jesus, tinha na libertação do Egipto e de Babilónia a figura fundamental.

1.2. No Novo Testamento

O semantema de «Salvação» é usado principalmente para falar da salvação messiânica, entendida globalmente como libertação de todos os males que podem afligir o homem nomeadamente na conclusão dos «milagres» («a tua fé te salvou»). Mais especificamente: com frequência o verbo «salvar» e sempre o substantivo «salvação» exprimem a salvação messiânica, entendida em sentido englobante como libertação do homem de tudo o que é mal, desde as enfermidades corporais até ao pecado, e como doação de tudo o que é bem para o homem, sem distinguir entre salvação espiritual e material: o homem, objecto da salvação, é visto pelos autores bíblicos como uma unidade indivisível.

Portanto, não é lícito entender a salvação de Jesus Cristo, apresentada no Novo Testamento, como salvação meramente escatológica, como um bem que se há-de realizar exclusivamente no futuro e que consistiria na posse de todas as bênçãos.

É verdade que em Paulo a noção de salvação parece designar uma realidade essencialmente escatológica (cfr. Rom 5, 9.10; 8, 24: «fomos salvos em esperança»; etc.). Mas, noutros textos, e nos próprios escritos paulinos, a salvação é considerada como um bem que, ao menos incoativamente, já está presente e já é possuído (cfr. vgr 2 Cor 6, 2; Col 2, 12; Ef 2, 5s.8).

Esta *tensão* entre o «já» e o «ainda não» que o vocabulário de «salvação» encerra é característico das grandes noções messiânicas tomadas do Antigo Testamento. Verifica-se nos conceitos de «advento», «manifestação» e «redenção»; Sobretudo no de «Reino de Deus» (que é outra expressão que traduz o conteúdo positivo da posse da redenção): enquanto em Paulo prevalece o aspecto escatológico (cfr. 1 Tess 2, 12; 1 Cor 6, 9; 15, 50; Gal 5, 21), os evangelhos apresentam-no definitivamente como realidade já presente (cfr. Lc 17, 21 e passim); mas também em Paulo aparece como realidade já em acto (cfr. 1 Cor 4, 20; Rom 14, 17), especialmente na expressão paralela do «reino de Cristo» (Col 1, 13; Ef 5, 5; cfr. 1 Cor 15, 24).

Esta tensão, que se nota no conteúdo e até na própria linguagem da salvação, não encerra o homem numa situação de quietismo fácil, mas projecta-o sempre para além de si mesmo, levando-o a superar-se a si próprio e a realizar-se plenamente. Por isso, a salvação, que já é uma realidade, segundo a Bíblia só pode estar consumada quando o homem não puder crescer e aperfeiçoar-se mais. Mas ela realiza-se

decisivamente na vida terrena do homem, tal como ele é já agora, e não se realizará no futuro se não se for realizando no presente. Assim, esta apresentação da salvação como realidade dinâmica e dinamizadora «mexe» com o homem e transforma a sociedade por dentro.

Podemos, pois, dizer que espiritualizar a linguagem da salvação é volatilizar o seu conteúdo¹.

2. O vocabulário jurídico e comercial da «libertação»

2.1. O problema

De todo o Novo Testamento resulta claro que Jesus libertou a humanidade da escravidão do pecado pela sua morte e ressurreição. A «redenção» poderia, pois, aparecer como uma obra «onerosa» para Jesus e para o próprio Pai que «não poupou o seu único filho, mas o entregou por todos nós» (Rom 8, 32).

Surge assim, espontaneamente a questão: se os escritores do Novo Testamento falam de «redenção», terão concebido a obra salvadora de Jesus como um preço pago a alguém pelo resgate do homem, escravo do pecado? A pergunta justifica-se tanto mais quanto a linguagem profana da libertação de escravos e prisioneiros ou reféns supõe a paga dum preço ao detentor destes. De resto, a própria etimologia da palavra «redenção» («redemptio») supõe uma «emptio», uma compra, a paga dum preço determinado pela libertação de cativos².

Mas, ainda há mais: a obra salvífica de Jesus Cristo é expressa no Novo Testamento também pela ideia duma certa «compra», uma noção usada pelos gregos a respeito da emancipação de escravos na manumissão sagrada, e até pela palavra grega «agorázein» usada no mercado (basta ver 1 Cor 6, 20; 7, 22 s.; Gal 3, 13; 4, 5; Ap 5, 9 s.; 14, 3; 2 Ped 2, 1). E o preço dessa compra parece ser à primeira vista o sangue de Jesus, mencionado explicitamente em Ap 5, 9.

Daqui poderia deduzir-se que os escritores do Novo Testamento entenderam a Redenção «cristã» como um contrato de compra e venda em que o homem redimido teria sido a mercadoria comprada. E como, segundo o Novo Testamento, o dono do pecador era o

¹ Cfr. para todo este ponto S. LYONNET-L. SABOURIN, *Sin, Redemption and Sacrifice*, Biblical Institute Press, Roma 1970, pp. 63-78; ou S. LYONNET, *De peccato et redemptione*, Roma 1972, pp. 7-23.

² Cfr. S. LYONNET-L. SABOURIN, *o. cit.*, p. 79 s.

«diabo» ou o «demónio» (cfr. Act 10, 38; 26, 18; Lc 10, 17s.; Mc 3, 15; 6, 7; e todas as narrativas de expulsões de «demónios»), seguir-se-ia logicamente — embora isso não seja afirmado no Novo Testamento — que a «compra» teria sido feita ao «diabo»³.

2.2. A linguagem da «libertação» no Antigo Testamento

Na literatura do Antigo Testamento o conteúdo teológico da libertação de Israel por parte de Deus tem a sua correia de transmissão privilegiada nos verbos hebraicos «ga'al» (= *redimir*) e «padah» (= *resgatar, libertar*), quase sinónimos (ou ao menos com um conteúdo afim, que os LXX traduzem por «lytroûsthai» e «rýesthai»).

Não há dúvida que do frequente uso de «ga'al» na literatura legal do Lev e de Rut se pode deduzir que o verbo provém do âmbito jurídico. Significa basicamente «redimir uma pessoa ou uma propriedade, pagando o preço da venda e recuperando o perdido». A obrigação do resgate pertencia ao «go'el», o parente mais próximo da pessoa prejudicada.

Esta prática do direito hebraico obedecia ao forte sentimento de solidariedade tribal, segundo a qual, não só os membros, como também as posses do clã formavam uma unidade orgânica, cuja ruptura era intolerável ou devia ser reparada.

Os termos da raiz «g'l» eram, pois, próprios da legislação familiar e tinham o sentido de resgatar o próprio da tribo do domínio de estranhos.

Também o verbo «padah» aparece consistentemente na literatura jurídica, especialmente nas normas de direito matrimonial. Significa «libertar» ou resgatar mediante uma determinada quantia de dinheiro ou um valor em troca.

Ora, os teólogos de Israel usaram e exploraram o campo semântico destas duas raízes para exprimir um aspecto das relações entre Deus e o povo; e os matizes jurídicos e económicos dos termos reflectiram-se quase inevitavelmente no seu uso teológico (cfr. vgr Pro 23, 11; Lam 3, 58; Sl 119, 154; 74, 2).

Mas é preciso relativizar muito a conotação jurídica destes termos, evitando interpretar juridicamente o resgate de Israel por

³ Assim o pensaram alguns padres da Igreja, como Orígenes, S. Ambrósio, S. Jerónimo, S. Agostinho: cfr. S. LYONNET-L. SABOURIN, *o. cit.*, p. 83 s.; para a problemática, cfr. p. 104 s.

parte de Deus, como se Deus comprasse o seu Povo por meio dum preço qualquer, pago a alguém.

Com efeito, as inúmeras passagens em que aparecem em todo o Antigo Testamento os verbos «ga'al» e «padah» situam-se no contexto do êxodo de Israel da escravidão do Egipto. Pretendem exprimir a libertação que Deus exerceu em favor de Israel. Naturalmente, nelas ressoa ainda a ideia do «resgate» de quem caiu na escravidão. Mas essa não é senão uma metáfora tomada do âmbito jurídico e familiar para veicular uma ideia profundamente antropológica e naturalmente teológica. Passa, assim, para um segundo plano o conteúdo especificamente jurídico deste vocabulário e sobressai o aspecto positivo da libertação⁴.

No uso teológico com referência preferencial ao Êxodo, estes verbos têm sempre Jahvé como sujeito, sem pagamento dum valor como complemento directo.

A perda da conotação jurídica e o sentido exclusiva e positivamente teológico deste vocabulário pode notar-se nitidamente em Is 63, 7-16. É aí evidente o contexto de libertação, onde ressoa o acontecimento do êxodo do Egipto (vv. 11. 12) e o vocabulário do «resgate» (vv. 9.16). Ora Jahvé, que é chamado «nosso redentor», é posto em paralelo com «nosso Pai», aparecendo a ideia de «pai» a definir a de «redentor» e vice-versa. Ainda ecoa naturalmente a noção do parente mais próximo⁵, mas meramente como veículo literário metafórico de um conteúdo teológico, em que já não transparece o aspecto juridico-legal.

Este vocabulário jurídico («padah»: «resgatar» o escravo; e «ga'al» restabelecer direitos originários de propriedade) deve interpretar-se como uma expressão primitiva do vocabulário e da *ideia de eleição*. Esta passagem do conteúdo jurídico de resgate para o conteúdo teológico de eleição nota-se bem em Dt 7, 7-11, em que o verbo «padah» aparece num contexto de eleição. Aí não aparece um contrato jurídico, mas a eleição gratuita do povo por parte de Jahvé, que o faz seu. E, por isso, a conclusão lógica é: «Guarda portanto, os mandamentos...» (v. 11), onde a observância da Lei é inculcada como reacção contra o legalismo e é apresentada como um acto de amor, resposta à eleição amorosa de Deus (cfr. DT 15, 15; 24, 18). Ao contrário de

⁴ Cfr. E. JENNI-C. WESTERMANN, *Dizionario teologico dell'A. T.*, II, Ed. Marietti 1982, col. 356.

⁵ Cfr. G. J. BOTTERWECK-H. RINGGREEN, *Diccionario Teológico del A. T.*, I, Ed. Cristiandad, Madrid 1973, col. 906.

qualquer legalismo, sugere-se que o amor transforma o amante no amado, levando-o a cumprir a sua vontade.

Também no sentido de eleição gratuita de Israel aponta Is 62, 12 em que «os redimidos de Jahvé» são identificados com o «Povo Santo».

Cabe, pois, pensar que nos muitos estratos da tradição bíblica, os autores bíblicos que usam a imagem do «resgate» pretendem exprimir a ideia do restabelecimento de uma relação anterior entre Jahvé e Israel. É que, vários textos, como, por exemplo, Sl 77, 16, Dt 4, 37 e 7, 7-11, e o texto da tradição sacerdotal Ex 6, 2-8 deixam ecoar a metáfora do «resgate» e a saída do Egipto juntamente com a menção dos «país», os patriarcas Abraão, Isaac e Jacob, com os quais Jahvé teria entrado em contacto já antes⁶. Aliás, em Dt 7, 6 s. a referência à eleição é explícita.

A libertação de Israel é vista, na perspectiva bíblica, como fiel cumprimento duma promessa divina, em que Deus é fiel a si próprio (Dt 7, 9).

Outros textos relativos ao Êxodo não fazem remontar a eleição divina de Israel mais além da libertação do Egipto (cfr. vgr Ex 15, 13.16; Sl 74, 2). Mas, mesmo então, o Povo aparece redimido da escravidão estrangeira para converter-se em propriedade de Jahvé.

Teologicamente a libertação não aparece como um acto jurídico pelo qual o povo seria comprado a preço, mas como um gesto de *amor gratuito* e onnipotente de Deus. Prova disso também é o facto de muito frequentemente o vocabulário do «resgate» e a saída da escravidão do Egipto aparecerem em conexão com o *poder de Deus*, «o braço forte» de Deus: cfr. sobretudo Ex 15, 13.16 e todo o canto triunfal de libertação em Ex 15; Dt 9, 26; Ne 1, 10; Ex 6, 6; Dt 5, 15; 26, 8; 4, 34.37, onde a redenção de Israel aparece como o fruto gratuito dum acto absoluto e unilateral da grandeza de Deus, sem lutas e sem esforço. A gratuidade desta libertação também é explicitamente afirmada no DeuteroIsaías precisamente por meio dos verbos típicos da libertação:

- Is 43, 24: «*Não me compraste canas com dinheiro*
nem me saciaste com a gordura dos teus sacrifícios»;
Is 52, 3: Fostes vendidos por nada
e sereis *redimidos sem dinheiro*»;
Is 55, 1: «... *comprai e comei sem dinheiro,*
e sem pagar, vinho e leite».

⁶ Cfr. G. J. BOTTERWECK-H. RINGGREN, o. cit., I, col. 905.

E sente-se implícita mas fortemente sublinhada em Is 41, 14; 43, 1-7; 44, 22-24; Ez 16 especialmente nos vv. 60-63; e em Ez 36, 21-22 em contexto de Aliança; Jer 2 (por todo o contexto).

Agora entra aqui em jogo outro verbo importante para avançar no que vínhamos a dizer: é o verbo hebraico «*qanah*».

Aparece 84 vezes na Bíblia hebraica. Quando tem Deus como sujeito emprega-se exclusivamente no contexto da criação e do Êxodo (Gen 14, 19; Dt 32, 6; Prov 8, 22; Ex 15, 16; Sl 74, 2; 78, 54; Is 11, 11). Tem um sentido existencialmente rico e totalizante que dificilmente se esgota numa tradução unívoca. O seu sentido habitual é «adquirir para si, comprar, possuir» (Ex 15, 16; Sl 74, 2; 78, 54). Mas outros contextos impõem o sentido de «criar» ou «gerar» (próximo do da mesma raiz urgarítica): Dt 32, 6; Prov 8, 22; Sl 104, 24; 139, 13.

Por vezes, até é difícil averiguar qual dos dois significados prevalece: se o de «criar», «gerar», ou o de «adquirir». Esta ambivalência explica-se pelo facto de o Êxodo ser apresentado pelos autores bíblicos com a linguagem do «resgate» da escravidão, mas como uma nova «criação», como geração e nascimento do Povo de Deus (cfr. Ex 4, 23; Dt 1, 31), sua «propriedade particular» (Ex 19, 5; Dt 7, 6; etc.). A demonstrá-lo está o facto de o verbo «*qanah*» («adquirir») aparecer junto ao verbo «resgatar» (cfr. vgr Ex 15, 13.16; Sl 74, 2), e o facto de ambas as noções estarem tão próximas que por vezes parecem identificar-se virtualmente⁷.

Assim, o verbo «*qanah*» introduz um dado novo na teologia da libertação, que aparece como uma «criação».

O vocabulário de «criação» referido ao Êxodo já se encontra no próprio livro do Êxodo, não só no verbo «*qanah*», mas também na linguagem mítica de «criação» com que se descreve a passagem do mar: o «vento» (Ex 14, 21), a «*ruah*» (Ex 15, 8.10), as «águas», os «abismos» (Ex 15, 5.8), a divisão do mar (Ex 14, 16.21) que evoca o esquarteramento de Tiamat na cosmogonia babilónica e a separação das águas em Gen 1, 6 s., as «trevas» (Ex 14, 20 em confronto com Gen 1, 4 s.). Tudo isto sugere que a libertação de Israel foi concebida como a criação dum povo. Mas é sobretudo o profeta Isaías que apresenta a libertação de Israel como uma autêntica criação, lançando mão de todos os verbos clássicos de «criação»: «*barah*» («criar»), «*asah*» («fazer») e «*yašar*» («formar»). Em vários textos apresenta o retorno

⁷ Cfr. S. LYONNET-L. SABOURIN, *o. cit.*, p. 111.

do exílio em termos evocativos do Êxodo do Egito e como uma nova criação. Alguns são determinantes para entender assim a libertação de Israel. No contexto de 43, 1-7.21 o profeta conjuga os verbos típicos da criação («criar», «fazer» e «formar») com os do resgate («redimir», «resgatar») e de expiação, usando um vocabulário que provém de fontes diversas e que se orienta para uma finalidade: a comunhão íntima do povo com o seu Deus: «tu és para mim», «eu estou contigo», «trarei de longe os meus filhos», «este povo que eu formei para mim», «és precioso aos meus olhos», «és estimado», «eu te amo».

O mesmo acontece em 44, 24, onde se associam os verbos de libertação e criação num claro contexto de criação; vejam-se ainda 42, 5-9; 45, 9-13; 41, 18-20.

No mesmo sentido (de interpretar a libertação como criação) nos orienta o uso de «*qanah*» em Isaías e noutros profetas para falar da acção de Deus no 2.º Êxodo (cfr. Is 11, 11). Os textos em que aparece o verbo «*qanah*» mostram a peculiar riqueza de sentido que assume este para falar da criação: é um «criar» para «possuir», é um «gerar/formar como sua propriedade». Este sentido está sempre presente, embora em graus diversos, em todos os contextos em que aparece o verbo. Em Prov 8, 22, em que se exprime a origem divina da Sabedoria, o contexto é de *predilecção* (vv. 22-25: «antes de tudo») e de proximidade com Deus (v. 30 e 27: «eu estava lá», «e era todos os dias as suas delícias, brincando todo o tempo na sua presença»).

Esta consciência da criação como *predilecção* de Deus é expressa sobretudo pelo verbo «ser distinto», que nas 7 vezes que aparece na Bíblia hebraica tem sempre Deus como sujeito-agente e ocorre 4 vezes no Êxodo (8, 18; 9, 4; 11, 7; 33, 16) para exprimir a eleição e resgate do Povo de Israel em termos de preferência relativamente a outros povos.

Assim, vai ficando cada vez mais claro que o vocabulário, originariamente jurídico, do resgate serve de veículo ao *vocabulário de eleição*, que passa também pelos significados de «*qanah*», através dos quais se deve entender, não que Deus tenha pago algo a alguém pelo resgate/aquisição do Povo ou que o tenha comprado, mas sim que Deus adquiriu e criou um povo para si, o possuiu, o elegeu. E também vai ficando claro, pelos significados de «*qanah*», que o vocabulário jurídico da «libertação» se orienta positivamente para a *ideia de «propriedade»*, que tem a sua melhor expressão em Ex 19, 3-8 (precisamente em contexto de Aliança, num texto que é considerado a mais

perfeita expressão da Aliança do Sinai e a carta de eleição de Israel, embora adição tardia).

Portanto, também através dos diversos sentidos do verso «qanah» e em todos os contextos em que aparece, se vê como os escritores veterotestamentários entenderam a libertação divina: é o fundamento durável duma relação pessoal que acompanha toda a existência; consiste, em definitivo, no estabelecimento duma relação íntima com Deus; é um «adquirir» para si com direito de propriedade. Está-se, assim, muito longe duma «compra» jurídica e comercial, negativa, e temos uma «aquisição» totalmente positiva, realizada para a união com Deus na Aliança. Está-se muito longe do princípio «dou para que dê», segundo o qual era regulada a libertação/resgate dos escravos na base dum preço, e temos uma libertação absolutamente gratuita e incondicional, que faz do homem o tesouro precioso de Deus pela única razão de o amar e de querer comunicar-lhe a sua vida.

2.3. *A linguagem da «libertação» e «compra» no Novo Testamento*

A linguagem jurídica e comercial do NT não pode ser absolutizada e racionalizada. Como a do AT, é analógica e metafórica, e pretende afinal afirmar que se está cumprindo o que o AT tinha prefigurado com a mesma linguagem. «Mutatis mutandis», diz-se de Jesus Cristo no NT o que se tinha dito de Jahvé no AT: diz-se que Jesus «nos redimiu» como se dissesse que Jahvé tinha redimido o seu Povo.

Assim, a noção de «aquisição» aparece mais de uma vez no NT com o sentido que tinha no AT: 1 Ped 2, 9 com referência explícita a Ex 19, 5; Tit 2, 14 que liga a noção de «aquisição» à de «libertação». E Act 20, 28 contribui de modo particular para a correcta interpretação da noção «aquisição» aplicada à obra salvadora de Jesus: é uma metáfora que evoca claramente a ideia de «povo adquirido», vinda do AT (Ex 19, 5) e bem conhecida no NT (o verbo «periepoieisthai» surgiu da expressão «laos eis periepoieisin» de 1 Ped 2, 9). Nesta metáfora, o «sangue» não se pode entender no sentido próprio como preço pago a alguém, mas como o sangue da «nova Aliança» selada por Jesus para ratificar a antiga (Ex 19, 5, inspirador da ideia, está em contexto de Aliança).

Esta mesma noção aparece no NT expressa juntamente com o sangue pelo verbo «agorázein» (= «comprar») que não vem do AT.

Mas, mesmo então, como por exemplo em Ap 5, 9-10, faz-se alusão explícita à Aliança do Sinai (Ex 19, 6), sublinhando-se o facto de o novo Israel ser «a possessão de Deus». Desapareceu o sentido de «comprar» e põe-se o acento na relação de comunhão: «compraste para Deus», «e fizeste deles para o nosso Deus» (notem-se ainda as referências conjuntas à Páscoa: «cordeiro degolado», e à Aliança do Sinai: «o sangue»). O que aparece não é o sangue como preço dado a Deus, mas sim um povo como «a mais preciosa possessão» de Deus.

Igualmente, quando Paulo usa a noção grega de «compra», enche-a de novo do conteúdo da redenção «cristã». A palavra é grega; a ideia é a de «aquisição», provinda do AT, e só pode ser entendida quando vista assim (cfr. Ef 1, 14) ⁸.

Conclusão

Tanto a noção de «redenção» como a de «aquisição» no NT devem ser explicadas pelo seu sentido no AT. O «cristão» foi adquirido pelo Pai da mesma maneira como o Povo de Israel foi adquirido por Jahvé: através duma Aliança selada com sangue, para fazê-lo sua propriedade e possessão querida, e entrar em comunhão de amor com ele.

A estreita relação entre «aquisição» e «libertação» faz com que a primeira pudesse ser a definição e explicitação da segunda: a «libertação» é essencialmente uma «aquisição», isto é, a re-união do homem com Deus por iniciativa deste.

No entanto, é preciso observar que este vocabulário da «libertação» no NT encerra um conteúdo totalmente novo em relação ao do AT: que a «libertação» e a «aquisição» se realizaram pela mediação do sangue do Filho de Deus, por um supremo gesto de obediência e de amor, morrendo na cruz; isto não significa naturalmente que a «libertação» operada por Jesus não tenha sido «onerosa», mas só que está sempre em conexão com o amor (cfr. Gal 2, 20; Ef 5, 2.25; Jo 15, 13; 1Jo 3, 16). Compreende-se assim que os autores do NT tenham encontrado na palavra «graça» uma das expressões mais adequadas e fecundas para exprimir o acontecimento e o conteúdo da «libertação» em geral. A afirmação neotestamentária de que Jesus se

⁸ Cfr. S. LYONNET-L. SABOURIN, *o. cit.*, pp. 112-115.

deu em «resgate» pelos homens (Mc 10, 45; Mt 20, 28; 1 Tim 2, 6) deve ser entendida no sentido de que a sua morte foi um acto de amor gratuito ao homem, objecto de redenção.

3. O vocabulário da Aliança

Que o vocabulário jurídico da «redenção» já está desprovido de conteúdo jurídico também se pode concluir do facto de a *libertação de Israel* do Egipto aparecer na maioria dos textos intimamente *ligada à Aliança* do Sinai. Esta ligação encontra-se especialmente ilustrada em Dt 7, 7-11; Ex 6, 2-8 e 19, 3-8 (cfr. Ex 4, 23; 3, 12).

Em Ex 19, 3-8 a *saída do Egipto* aparece em conexão com a *Aliança* (vv. 4-5), e a Aliança tende a fazer de Israel «propriedade pessoal» de Jahvé (v. 5), entrando em relação com ele. E vários textos põem de manifesto o relacionamento pessoal Deus-Povo estabelecido através do «resgate»: 2 Sam 7, 23-26 e 1 Cron 17, 21-24; Ne 1, 10; Est 13, 9 (Vulg: v. 16). Aliás, o Êxodo do Egipto, que os verbos «ga'al» e «padah» evocam constantemente, não aparece com um fim em si próprio, mas realiza-se para fazer de Israel sua «propriedade especial», através da Aliança.

Já fora em nome das promessas feitas a Abraão, no âmbito duma Aliança, que Deus tinha libertado Israel *do Egipto para* a Aliança no Sinai (cfr. Ex 6, 2-8; 19, 3-8).

E já a própria família de Noé não só aparece liberta *do* perigo, mas também salva *para* a Aliança (com efeito, Deus diz-lhe depois de sair da arca: «eu estabeleço a minha Aliança convosco»: Gen 9, 8-17).

Ora, o vocabulário da Aliança conduz-nos à mesma conclusão: que o «resgate» de Israel não aparece tanto como uma libertação negativa, como uma libertação *de*, mas mais como uma libertação positiva, como uma libertação *para* a Aliança, para a comunhão com Deus.

Isso verifica-se sobretudo nos *símbolos do rito da Aliança*, conforme as diferentes tradições:

- O *banquete* segundo Ex 24, 1 s.9-11 (tradição «Jahvista»):
O fundo socio-cultural do rito é uma refeição partilhada no deserto, pela qual aqueles a quem era oferecida entravam a fazer parte da clientela. Significava, portanto, basicamente o estabelecimento de comunhão entre os contraentes.

— Os «sacrifícios de comunhão» e o rito do sangue segundo Ex 24, 3-8 (tradição «Elohista»):

- Os «sacrifícios da comunhão», diferentemente dos «holocaustos», previam a partilha da carne ritual:
 - uma parte era queimada sobre o altar, símbolo de Jahvé;
 - a outra era distribuída pelos oferentes que a comiam.
 Assim, o israelita exprimia simbolicamente e procurava estabelecer efectivamente uma relação de união, a comunhão de vida e de vontade com Jahvé⁹.
- O rito do sangue: - Sendo o mesmo sangue aspergido sobre o altar e sobre o povo, já se significava simbolicamente comunhão entre o povo e Deus, representado no altar. Por outro lado, como o sangue era para Israel a sede da vida (Lev 17, 14) e, enquanto tal, propriedade exclusiva de Jahvé, senhor da vida, a Aliança através do rito do sangue significava comunhão de vida com Deus, quase consaguidade do Povo com Jahvé, como se Israel participasse de algum modo da própria vida divina no quadro duma família (essa poderia ser a razão por que Israel é por vezes chamdo «filho primogénito» de Jahvé: Ex 4, 22 s.; Os 11, 1; Dt 1, 31; Sab 18, 3.13). O sangue queria significar a comum-união dos dois participantes na Aliança.

Portanto, a única passagem em que Jesus menciona o seu sangue (na instituição da Eucaristia) não tem, como se poderia pensar, uma conotação sacrificial, mas refere-se ao «sangue da Aliança», à «nova Aliança», expressa no dom da vida ao extremo, comunicada em forma de sangue derramado (como se vê claramente da alusão explícita de Mt 26, 28 e Mc 14,24 a Ex 24,8; cfr. também Lc 22, 20 e 1 Cor 11, 25). O mesmo se pode dizer do texto correspondente à instituição da Eucaristia em João (6, 53-56), que não fala em termos de sacrifício, mas só do sangue da Aliança, como resulta evidente da frase «o que come a minha carne e bebe o meu sangue *permanece em mim e eu nele*», que evoca a fórmula característica da Aliança no AT. Ainda mais claro neste sentido é Hebr 13, 20.

O mesmo se deve pensar dos textos neotestamentários, em que se diz que Deus ou Jesus «adquiriu» ou «comprou

⁹ Cfr. R. DE VAUX, *Instituciones del A. T.*, Ed. Herder, Barcelona 1976, p. 531 s.

com sangue» o seu povo: Act 20, 28; Ap 5, 9, e as passagens paulinas em que o cristão é dito «ter tido comprado». Têm como pano de fundo a noção veterotestamentária de «um povo para sua propriedade» (1 Ped 2, 9), e o sangue tem o mesmo significado de estabelecer união/consanguinidade entre o homem e Deus.

O vocabulário da Aliança apresenta, portanto, um *discurso de relação* expreso de várias maneiras:

- por símbolos = comunhão de vida,
- por legislação = comunhão de vontades,
- por uma fórmula literária característica («vós sereis o meu povo e eu serei o vosso Deus») = comunhão no ser.

No fundo e no fim de tudo fica a afirmação da relação pessoal do homem com Deus.

4. A linguagem cultural

4.1. O vocabulário de «expição» no AT

A terminologia da «expição», se não for bem entendida, pode não só levar a uma ideia errada de «sacrifício», mas deturpar até a ideia de Deus. Com efeito, se se pensa o «sacrifício» como um rito através do qual o homem pode, magicamente, exercer influência na vontade de Deus a seu bel prazer, ou se se pensa mesmo só como uma prática ritual que agrada a Deus, estaríamos muito longe da concepção bíblica de «sacrifício» e muito perto da pagã.

Ora, a noção bíblica de «expição» está muito estreitamente relacionada com a de «sacrifício», já que o meio mais habitual (não único) para expiar a transgressão da Lei da Aliança era o «sacrifício pelo pecado».

É verdade que os sacrifícios de expiação tinham como objectivo aplicar «a ira de Deus», mas só no sentido de que afastavam a causa dessa «ira» ao remover o pecado. Todavia, esta linguagem não deve iludir ninguém quanto ao seu significado, já que se encontra sobre um fundo de expressões antropomórficas relativas a Deus: à sua «ira» (cfr. vgr Dt 4, 25; 32, 21) e aos sacrifícios pelos quais se considerava aplacada (cfr. vgr Gen 8, 20 s.; Lev 26, 31, onde temos autênticas metáforas). Por isso, em rigor, a expiação, segundo a concepção do AT, não tendia

a aplacar a Deus, mas sim a afastar o pecado, causa da (metaforicamente) chamada «ira de Deus».

Para exprimir esta ideia, o AT usa o verbo hebraico «kipper» que, na sua acepção comum, não litúrgica, tem sempre a Deus como sujeito e significa que Deus perdoa, tira, apaga o pecado. No uso litúrgico-ritual já não tem a Deus mas o sacerdote como sujeito, e significa «expiar». Neste caso o objecto do verbo nunca é o próprio Deus, mas sim o pecado a perdoar ou o lugar a purificar (Lev 9, 7; 16, 6; Ez 45, 17; Lev 1, 4; 4, 20.26.32.35; 8, 37; Lev 16, 20.33; Ez 43, 26; 45, 20; Ex 29, 37; 30, 10; Lev 16, 16; 8, 15; Dan 9, 24; Num 6, 11 ...).

De resto, podemos concluir através do estudo do vocabulário de «expição» no AT, tanto no texto hebraico como no dos LXX, que a expiação não actua sobre Deus mas sobre o pecador; na noção de expiação acentua-se a acção do próprio Deus e do sacerdote, tendente a remover o pecado como princípio da reconciliação e re-união do homem com Deus¹⁰.

No entanto, esta linguagem cultual acusa uma viragem no profeta Ezequiel. Na sua concepção do novo Templo (capítulos 40-48) usa lado a lado os verbos «expiar» e «purificar» (Ez 43, 20. 26; 45, 17-20). No resto do livro (capítulos 1-39) só se encontra uma vez o verbo «kipper» com o sentido de «expiar» (16, 63). Mas encontra-se frequentemente o verbo «purificar». E em todos os contextos, tanto de um como de outro verbo, já não se trata duma purificação ritual, mas duma nova criação pelo «Espírito» de Jahvé, duma purificação do pecado por dentro, no contexto duma Aliança nova e perpétua (cfr 16, 60-62; 36, 25), no intuito de estabelecer relação de comunhão em total gratuidade (cfr. 16, 60-62; 36, 25-38; 11, 19 s.; 37, 1-14).

4.2. A «expição» no NT

Compreende-se, pois, que os escritores do NT só usem o vocabulário de «expição» em 3 contextos, explorando muito mais (sobretudo João e Paulo) as noções de «nova criação» e de «Espírito». Segundo os hagiógrafos neotestamentários o fim da redenção entendida globalmente é a criação do homem novo através do dom do Espírito de Jesus.

¹⁰ Cfr. S. LYONNET-L. SABOURIN, *o. cit.*, p. 120-146.

Mas mesmo os três textos que usam o vocabulário da «expição» evocam sempre as noções e o uso do mesmo no AT:

Hebr. 2, 17 — O verbo «expiar» aparece num contexto que evoca exclusivamente a linguagem e o seu uso no AT. Jesus aparece como sumo sacerdote; e a sua missão é entendida à maneira de «intercessão».

1 Jo 2, 2 — Jesus «é propiação pelos nossos pecados» enquanto «advogado, justo e fiel», adjectivos atribuídos frequentemente no AT a Deus, não no sentido de «fiel» enquanto cumpre as promessas e de «justo» enquanto requer satisfação e castiga os pecadores, mas no sentido de que os perdoa gratuitamente em fidelidade à sua Aliança gratuita (cfr. Dt 7, 9 s.; Ex 34, 6 s.; Dt 32, 4; Esd. 9, 8.15; Dan 9, 9).

Portanto, Jesus é dito «fiel» e «justo» enquanto restaura e justifica o novo Israel com «o sangue» (1 Jo 1, 7) da nova Aliança segundo as promessas absolutas e gratuitas do Pai, ou enquanto defende como «advogado» os acusadores e aniquila as acusações do inimigo.

1 Jo 4, 10 — A «propriedade» aparece como a concretização do amor gratuito com que Deus nos amou («o amor consiste, não em que nós tenhamos amado a Deus, mas em que ele nos amou...»). Além disso, a expressão «propiciação pelos nossos pecados» corresponde precisamente, pelo paralelismo literário evidente, à frase «para que vivamos por meio d'Ele». E assim o sentido de «propiciação» aqui situa-se na linha do seu significado no AT: Através de Jesus o Pai executou o Projecto do seu amor/vida.

Rom 3, 25 — Paulo fala de Jesus como «propiciatório» em termos que remontam ao AT.

O «propiciatório» estava colocado por cima da arca, a cobri-la. Era mais precioso do que a arca; era a parte principal de todo o santuário (cfr. 1 Cro 28, 11). Era o lugar em que Deus era considerado habitar; era chamado «o trono de Deus» (1 Sam 4, 4; 2 Sam 6, 2). Era o lugar em que Deus comunicava com o seu Povo (Ex 25, 18.20; Num 7, 89; Lev 16, 13). Portanto, era o meio através do qual a palavra de Deus se tornava presente ao Povo.

Mas, o propiciatório tinha uma função específica no ritual dos «sacrifícios de expiação»: aspergindo-se 7 vezes com sangue o véu que estava em frente do propiciatório, Deus perdoava os pecados de «toda a comunidade de Israel» exercendo assim a sua justiça salvadora.

Ora, Paulo diz que Jesus é o «propiciatório», mas duma maneira muito superior e mais perfeita:

Na cruz tornou-se por antonomásia o lugar da revelação de Deus enquanto que deu a suprema prova de amor, «passando por alto os pecados cometidos antes», não através do sangue de animais, mas do seu próprio sangue de homem. Enquanto o propiciatório não podia ser visto por ninguém, Jesus foi, especialmente pela morte na cruz, a «exibição» clara de Deus para todos os homens (realidade igualmente sugerida pelos Sinópticos ao dizer que o véu do Templo se rasgou: Mt 27, 51; Mc 15, 38; Lc 23, 45)¹¹.

4.3. *A expiação pelo sangue*

Não há dúvida que a expiação no AT se realiza principalmente por um rito de sangue; e a noção de «expiação» está estreitamente relacionada com a de «sacrifício», como já se disse. Por isso, é preciso saber o que significava esse rito sangrento (uma vez que os autores do NT o mencionam tão frequentemente), para assim saber o que eles pensavam quando liam esses textos do AT.

Ora, o sangue tem uma função específica em três espécies de sacrifícios do AT:

- a) no sacrifício do cordeiro pascal;
- b) no sacrifício da Aliança;
- c) no sacrifício de expiação.

Mas:

- a) No *sacrifício do cordeiro pascal* (Ex 12, 7. 12-14. 21-27) o sangue não era considerado exercer nenhuma influência sobre Deus: simplesmente marcava os eleitos de Deus (cfr. Ex 12, 7. 13; de modo semelhante Ez 9, 4). Aliás, o rito era celebrado, nos inícios do povo de Israel, em ligação com a libertação do Egito, o que em princípio já o priva de qualquer carácter expiatório. Isso fica confirmado pelo uso da palavra hebraica «zebah», que «o ritual e a prática definem ... preferivelmente como um sacrifício que dá graças a Deus e procura a união com ele»¹².

¹¹ Veja-se para este aspecto S. LYONNET-L. SABOURIN, *o. cit.*, p. 120-166.

¹² R. DE VAUX, *o. cit.*, p. 531.

- b) No *sacrifício da Aliança*, como se viu acima, o rito sangrento pretendia significar a *união de vida* das duas partes que entravam na Aliança.
- c) O *sacrifício de expiação*, no fundo, não é muito diferente do *sacrifício de Aliança*, como se vê pelo confronto deste com Lev 17, 11 (e com o qual está relacionado Hebr 9, 22). R. De Vaux diz destes sacrifícios que «têm por objecto restabelecer a Aliança com Deus, violadas pelas faltas o homem»¹³.

A conclusão que se impõe da análise do vocabulário da expiação é que esta tem como finalidade reconciliar o homem com Deus. A «expiação com sangue enquanto referida à morte de Jesus pode ser mais bem entendida segundo o fundo linguístico do AT, onde «o rito do sangue exprime, ou o estabelecimento (no sacrifício de Aliança), ou a restauração (no sacrifício de expiação) da união do povo eleito com Deus»¹⁴.

Conclusões

1. A linguagem da redenção no AT não se pode conceitualizar. O AT deu um *uso metafórico* a várias linguagens, como veículo dum conteúdo teológico. Mas essas linguagens já não servem a mera narração de acontecimentos: são *reflexões teológicas sobre o acontecimento «redenção»* que, como se nota pelos próprios contextos mais alargados, está para além do vocabulário.

2. A conclusão mais vistosa que se pode apurar da análise dos seus vários filões linguísticos é que a redenção no AT aparece como uma realidade teológica altamente positiva, que consiste substancialmente no *estabelecimento duma relação amorosa do homem com Deus*: a redenção de Israel é a restauração do homem, escravizado por alguma realidade negativa, para o abrir à comunhão com Deus.

3. O *vocabulário da redenção no NT* evoca constantemente o mesmo *vocabulário nos escritos do AT*. As noções neotestamentárias de «resgate» e «libertação», de «salvação» e «expiação» são tomadas do AT como outras noções messiânicas: «reino de Deus», «bênção», «herança», «promessa» ... Os contextos em, que aparecem reflectem um tal sabor

¹³ *Ibidem*, p. 532; cfr. S. LYONNET-L. SABOURIN, *o. cit.*, pp. 167-181.

¹⁴ S. LYONNET-L. SABOURIN, *o. cit.*, p. 292.

de AT, que não se pode duvidar que prolonguem as mesmas noções do AT.

No entanto, a realidade teológica do acontecimento da redenção expressa no NT supera de longe a própria linguagem que a transmite e o seu conteúdo no AT. Portanto, por uma parte, a linguagem deve ser relativizada como analógica e metafórica, afastando hermeneuticamente qualquer conotação negativa, jurídica, ou mercantil. Por outra parte, o conteúdo teológico deve ver-se elevado por cima das realidades significadas no AT, vistas com olhos novos à luz de factos novos: a irrupção palpável e visível do Espírito de Deus em Jesus Cristo, que pelo seu mistério pascal deu origem ao «homem novo».

4. Do estudo cursivo da linguagem da redenção vem à tona em toda a sua limpidez a visão bíblica do Deus redentor e do homem redimido:

- O *Deus redentor* aparece como o Deus para o homem, o Deus que tem a ver com o homem; o Deus que pode intervir em favor do homem; o Deus amigo do homem; o Deus que se digna entrar em relação de amor com o homem; o Deus que salva o homem porque o ama.
- O *homem redimido* aparece como um ser cheio de dignidade e grandeza; digno da atenção e solicitude de Deus e de ser libertado e amado pelo próprio Deus; um ser destinado à comunhão de amor com Deus e que só se realiza plenamente entrando em relação de Aliança com Deus.

ARMINDO DOS SANTOS VAZ